

## Staatsbürgerschaft und kulturelle Differenz

Joppke, Christian

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Joppke, C. (2006). Staatsbürgerschaft und kulturelle Differenz. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München. Teilbd. 1 und 2* (S. 797-812). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-144962>

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

### Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

# Staatsbürgerschaft und kulturelle Differenz

*Christian Joppke*

Die Erweiterung der Staatsbürgerschaft um eine kulturelle Dimension ist paradox: Sie läuft auf eine Re-Partikularisierung eines inhärent universalistischen Konzepts hinaus. Das Konzept der Staatsbürgerschaft (im Sinne von *citizenship* oder *citoyenneté*) war nämlich einst als universalistische Alternative zu den partikularistischen Statusrechten und Bindungen im Feudalismus entstanden. Nach einführenden Bemerkungen über den negativen Zusammenhang von multikultureller und der klassischen, vor allem auf soziale Rechte bezogenen Staatsbürgerschaft, möchte ich in einem zweiten Schritt zwischen einer radikalen und einer liberalen Theorie der multikulturellen Staatsbürgerschaft unterscheiden. In einem dritten Schritt beleuchte ich die aktuelle Praxis der multikulturellen Staatsbürgerschaft. In Kanada und Australien ist *multiculturalism* mehr mit nationaler Selbstdefinition als mit Minderheitenrechten verknüpft und insofern mit der theoretischen Agenda der *multicultural* oder *group-differentiated citizenship* nicht kompatibel. In Europa, wo Multikulturalismus vor allem im Hinblick auf Einwanderer praktiziert wurde, ist dieser gegenwärtig auf dem Rückzug. Stattdessen gewinnt die vom Multikulturalismus kategorisch zurückgewiesene klassisch liberale Antwort auf kulturelle Differenz, nämlich die staatliche Neutralität und die Privatisierung von kulturellen Identitäten, erneut an Bedeutung. Dieses werde ich in einem vierten und letzten Schritt anhand der kürzlich in Deutschland und Frankreich erlassenen Verbote des islamischen Kopftuchs an öffentlichen Schulen untersuchen.

Der Einbau von kultureller Differenz in die Theorie und Praxis der Staatsbürgerschaft reflektiert und befördert zugleich eine Schwächung der klassischen Staatsbürgerschaft, die um die substanziellen Rechte der sozialen Staatsbürgerschaft kreiste (im Sinne von T.H. Marshalls *social citizenship rights*). Die multikulturelle Staatsbürgerschaft läuft tatsächlich, wie der Titel dieses Plenums suggeriert, auf eine »Gleichheit in der Ungleichheit« hinaus, eine formelle, juristisch garantierte Gleichheit (mit dem Akzent auf Gruppe, nicht Individuum) und dies um den Preis einer Zementierung (zumindest Ignorierung) von substanzieller, sozioökonomischer Ungleichheit, welche vormalig den Angriffspunkt der sozialen Bürgerrechte geboten hatte.

Es besteht ein Zusammenhang zwischen der prozeduralen Rechtsrevolution in Westeuropa und Nordamerika (siehe Epp 1998), an der die Expansion von Min-

derheitenrechten Teil hat, und dem Schrumpfen von substanziellen sozialen Bürgerrechten. Wenn dies auch kausal nicht einfach zu belegen ist, so ist doch die zeitliche Überlappung und logische Komplementarität beider Prozesse unübersehbar. Die Durchsetzung sozialer Bürgerrechte setzte einen starken (vielleicht exzeptionell starken und deshalb über lange Sicht nicht durchhaltbaren) Sinn von Solidarität in einer Gemeinschaft voraus, welche materielle Ressourcen umverteilte und nicht bloß materiell kostenlose »Anerkennung« betrieb. Soziales Bürgerrecht war Belohnung für den Schweiß der Arbeit, das im Krieg verflossene Blut und die Tränen des Kindbettes. Sie wurde gewährt von einer Gemeinschaft, historisch stets der nationalstaatlichen Gemeinschaft, welche von dem Streben nach kultureller Differenz gerade unterlaufen wird. Pierre Rosanvallon hat diesen Zusammenhang prägnant formuliert:

»Die zentralen sozialen Werte (in der »multikulturellen Gesellschaft«) sind Toleranz, nicht Solidarität, Neutralität, nicht Gleichheit. Die »gute Gesellschaft« ist eine, welche die friedliche Koexistenz von Unterschieden erlaubt, nicht eine Gesellschaft, welche Inklusion garantiert. Das Prinzip der Staatsbürgerschaft beinhaltet nicht länger die Forderung nach Umverteilung (...), sondern ist reduziert auf ein gemeinsames Vertrauen in Autonomie.« (Rosanvallon 2000: 36)

David Goodhard hat das Bedingungsverhältnis von Multikulturalismus und sozialer Ungleichheit als das »Dilemma der Progressiven« bezeichnet, »who want plenty of both: solidarity – high social cohesion and generous welfare paid out of a progressive tax system – and diversity – equal respect for a wide range of peoples, values and ways of life« (Goodhard 2004). Beides zugleich, Solidarität und ethnokulturelle Differenz, scheint aber nicht möglich zu sein. So zeigt ein amerikanischer Survey von Robert Putnam, dass nachbarschaftliches Vertrauen und Kooperation in ethnisch homogenen Kontexten am größten sind (*The Economist* 2004a: 52). Ähnlich zeigen die Ökonomen Alesina und Gläser, dass die unterschiedliche Bereitschaft in den USA und Europa Armut zu bekämpfen, wesentlich davon abhängt, ob die Armen ethnisch oder rassisch von der Mehrheitsgesellschaft zu unterscheiden sind, wie in den (Armut tolerierenden) USA, oder (noch) nicht wie im klassisch wohlfahrtsstaatlichen Europa (ebd. 2004b: 78). Dies sind unkomfortable Evidenzen für die Bekräftigung ethnischer Differenz durch staatliche Politik und damit für das Projekt einer multikulturellen Staatsbürgerschaft.

## Theorie der multikulturellen Staatsbürgerschaft

Was genau meint der Begriff der multikulturellen Staatsbürgerschaft? In der Theorie lassen sich eine radikale und eine liberale Variante unterscheiden. Überspitzt formu-

liert sucht die radikale Variante die universalistischen Bürgerrechte zu substituieren, während es der liberalen Theorie um eine bloße Ergänzung zu diesen geht. Die radikale Variante (Young 1989, 1990) denunziert das Universale an der *universal citizenship* als verschleierte Partikularismus der dominante(n) Gruppe(n). »Unterdrückung« (*oppression*) ist ihr Schlüsselbegriff: Die Gesellschaft wird vorgestellt als aus »sozialen Gruppen« zusammengesetzt, die entweder dominant oder unterdrückt sind. Nicht viel wird über die dominante(n) Gruppe(n) gesagt (ist es eine; sind es mehrere?) – bis auf gelegentliche Hinweise auf »white middle-class men« (Young 1989: 268). Diese Auslassung ist vielleicht nicht zufällig, denn die Herrschenden können ihre Gruppenqualität unter dem Mantel des Universalismus verstecken. »Differenzierte Staatsbürgerschaft«, die für Iris Marion Young vor allem aus speziellen Repräsentationsrechten im Staat besteht, ist den »unterdrückten« Gruppen vorbehalten. »Unterdrückung« wird dabei sehr breit aufgefasst; ihr Spektrum reicht von der ökonomischen Ausbeutung à la Marx bis hin zur kulturellen Diskriminierung à la Fanon. Aus einem breiten Begriff der Unterdrückung folgt eine lange Liste von Gruppen, die zur differenzierten Staatsbürgerschaft berechtigt sind: »(W)omen, blacks, Native Americans, Chicanos, Puerto Ricans and other Spanish-speaking Americans, Asian Americans, gay men, lesbians, working-class people, poor people, old people, and mentally and physically disabled people« (Young 1989: 261). An anderer Stelle werden »young people« dazugezählt, während die »Asian Americans« nicht mehr auftauchen (ebd.: 265). Die Logik ist offenbar ad hoc, und »differenzierte Staatsbürgerschaft« für 75 Prozent der amerikanischen Bevölkerung läuft auf eine wenig praktikable Empfehlung hinaus.

Das Problem dieser radikalen Theorie der multikulturellen Staatsbürgerschaft ist ihr zentraler Begriff der Unterdrückung. Er wird dem komplexen Phänomen der Macht und der ungleichen Ressourcenverteilung in funktional differenzierten Gesellschaften nicht gerecht. Als inhärent polemischer (oder »kritischer«) Begriff impliziert die Unterdrückung ihr (utopisches) Gegenteil: die Abwesenheit von Unterdrückung. War das jemals der Fall, kann es jemals der Fall sein, besonders wenn die Differenzierung der modernen Gesellschaft in Gruppen nicht bloß als unvermeidlicher, sondern sogar »wünschenswerter Prozess« dargestellt wird (ebd.: 261)? Warum sollte die Unterdrückung aufhören, wenn »die Anderen« an der Macht sind? Ebenso gibt es in dieser Theorie eine systematische Ambivalenz bezüglich der inklusiven oder exklusiven Stoßrichtung der differenzierten Staatsbürgerschaft und somit bezüglich des von ihr kritisierten Gegenteils, der »universalen Staatsbürgerschaft«. Wenn »universal« bloß die Fassade für dominante Gruppeninteressen ist, dann kann es nicht um Inklusion in dieses falsche Universale gehen (dieses Fehlers werden die »emanzipatorischen« Bewegungen des »modernen politischen Lebens«, allen voran die schwarze Bürgerrechtsbewegung in den USA geziehen, ebd.: 250). Folgerichtig wird daher das Projekt einer »differenzierten Staatsbürgerschaft« als

»Politik der Differenz« begriffen, welche die traditionelle »Inklusion« gerade zurückweist (Young 1990: Kap. 6). An anderer Stelle wiederum wird die Intention der differenzierten Staatsbürgerschaft beschrieben als »Ermöglichung von Partizipation und Inklusion« (Young 1989: 273). Inklusion in was? muss man sich da fragen, wenn doch die existierenden Institutionen und symbolischen Repräsentationen (wie etwa die »universal citizenship«) als Instrumente der dominanten Gruppen denunziert werden. Wenn der Universalismus preisgegeben wird, wie es das dominante Motiv dieser Theorie zu sein scheint, dann fehlt ein Begriff dafür, dass die Unterdrückung aufhören kann, wenn »die Anderen« am Zug sind.

Die Begrifflichkeit von Macht und Unterdrückung fehlt vollständig in Will Kymlickas (1995) Theorie der multikulturellen Staatsbürgerschaft. In dieser liberalen Variante werden Minderheitenrechte nicht als totale *Alternative* zu trügerisch universalen Bürgerschaftsrechten vorgestellt (nach dem Adorno'schen Motto »Das Ganze ist das Unwahre«); vielmehr sind Minderheitenrechte *Ergänzung* zu den universalistischen Staatsbürgerrechten, die in einer »umfassenden Theorie der Gerechtigkeit in einem multikulturellen Staat« durchaus ihren Platz haben (ebd.: 6). Und sie sind nicht für Gruppen, sondern für Individuen da. Individuen nämlich, so argumentiert Kymlicka, brauchen intakte »gesellschaftliche Kulturen« (*societal cultures*), vor deren Hintergrund sinnvolle Wahl und somit Freiheit erst möglich wird. »Gesellschaftliche Kultur«, Kymlickas Wort für »Nation« (und definiert durch Geschichte, Sprache und Territorium), wird als *positional good* à la Rawls aufgefasst, dessen gleicher Zugang für Individuen in den Gegenstandsbereich einer Theorie der Gerechtigkeit fällt. Hier argumentiert Kymlicka empirisch, dass kein Staat, nicht einmal ein liberaler Staat, kulturell neutral sein kann. In der Wahl einer offiziellen Sprache etwa bevorzuge der Staat unweigerlich die »gesellschaftliche Kultur« der ethnischen Mehrheit auf Kosten der »gesellschaftlichen Kulturen« der Minderheitengruppen, die im selben Territorium residieren. Aufgrund des unvermeidlichen Nexus von Staat und Mehrheitskultur sei die traditionell liberale Antwort auf ethno-kulturelle Differenz: »benign neglect«, nicht genug: liberale (also auf Individuen bezogene) Gerechtigkeit erfordere es, dass den Minderheitengruppen spezielle Rechte der Anerkennung und des Schutzes ihrer Kultur gegeben werden.

Die liberale Theorie reduziert drastisch die Adressaten der multikulturellen Staatsbürgerschaft: nur Immigranten und nationale Minderheiten sind angesprochen, in je unterschiedlicher Weise, da allein sie die Merkmale einer »gesellschaftlichen Kultur« aufweisen – id est einer »intergenerational community, more or less institutionally complete« (Kymlicka 1995: 18). Aber selbst diese sich bescheiden und realistisch gebende liberale Theorie der Minderheitenrechte verfängt sich in instruktive Widersprüche, die am Ende gegen das gesamte Projekt einer »multikulturellen Staatsbürgerschaft« militieren. Immigranten zum Beispiel, so konzidiert Kymlicka, haben durch den freien Entschluss, ihre Heimat zu verlassen, das Recht auf *ihre*

Kultur aufgeben. Dann ist aber nicht klar, wie sie sich trotzdem für irgendeine, wenn auch schwächere Art von Minderheitenrechten qualifizieren können (die bloß temporär sind und auf Anpassung, nicht Separierung zielen). Wäre es nicht sinnvoller, die auf Integration zielenden Maßnahmen liberaler Staaten als kontingente Politiken zu bezeichnen, anstatt sie in die Sprache der »Rechte« zu kleiden? Und nationalen Minderheiten, wie den *Québécois* oder den *first nations* in Kanada, welche die eigentlichen Kandidaten multikultureller Staatsbürgerrechte à la Kymlicka sind, passt oft die ganze Richtung nicht. Die *Québécois* etwa monieren zu Recht, dass der symmetrisch-pluralistische Multikulturalismus ihren im Kern monokulturellen, nationalistischen Ambitionen nicht nur nicht gerecht wird, sondern diese gerade verwässern und eindämmen soll.

Die zentrale Schwäche der Kymlicka'schen Theorie ist ihre soziologische Prämisse eines unverdrossen kulturell homogenisierenden Staates, wie ihn etwa Ernest Gellner (1983) für das späte 19. und frühe 20. Jahrhundert beschrieben hat. Minderheitenrechte werden dann von Kymlicka normativ als »Kompensation« für dieses *nation building* konzipiert. Der unvermindert kulturell homogenisierende Staat ist aber ein Strohmann, jedenfalls in den nordatlantisch-ozeanischen Zonen (die gemeinhin der »Westen« genannt werden). Das Projekt der Homogenisierung kann jedenfalls in den kulturell agnostischen und peinlichst auf Neutralität bedachten Praktiken des liberalen Gegenwartsstaates nicht aufgefunden werden.

Man nehme als Beispiel nur die Integration von Immigranten. Mit Ausnahme der Sprache sind die kulturellen Anpassungsleistungen, die von Immigranten als Preis für ihre Aufnahme gefordert werden, eher minimal und in ihrer Stoßrichtung prozedural, nicht substantiell. Die Integration von Immigranten gibt sich überall in einem minimalen Sinne multikulturell, nämlich im Sinne der Ablehnung von Assimilation. Wie könnte es auch anders sein, da es in einer pluralistischen, »individualisierten« Gesellschaft eine substantielle, von allen geteilte Mehrheitskultur, die dann auch von den Migranten übernommen werden müsste, gar nicht gibt. Selbst in einem extremen Fall des *nation building*, Québec, läuft die einzig erwartete »nationale« Anpassungsleistung der Immigranten auf die Annahme der französischen Sprache im öffentlichen Leben hinaus. Die anderen beiden zentralen Integrationserfordernisse, die sich in den offiziellen Dokumenten der Integrationspolitik Québecs finden lassen, sind Annahme von »Demokratie« und »Pluralismus«, was offenbar generelle Prinzipien aller liberalen Demokratien sind, nicht nur der Québecs (Carens 2000: 113). Natürlich ist in Québec die französische Sprache das zentrale nationale Identifikationsmerkmal innerhalb der anglophon-geprägten kanadischen Mehrheitsgesellschaft. Wenn dagegen in anderen liberalen Demokratien »Sprache« die einzig substantiell, nicht bloß prozedural erforderliche Anpassungsleistung auf Seiten der Immigranten ist, so ist dieser Umstand einfach der organisa-

torischen Notwendigkeit geschuldet, dass kein Staat ohne eine offizielle Sprache funktionieren kann.

Andere Beispiele eines sich kulturell agnostisch und neutral gebenden liberalen Gegenwartsstaates könnten leicht hinzugefügt werden, von der rechtlichen Anerkennung der Homosexuellenhe in Ontario bis zum Abhängen von Kruzifixen in bayerischen Klassenzimmern. Der in einem partikularistischen Sinne nach wie vor unverblümt nationalisierende Staat ist eine Fiktion. Dann stellt sich der Theorie Kymlickas aber die unangenehme Frage, wofür eigentlich kulturelle Minderheitenrechte eine Kompensation sein sollen.

### Praxis der multikulturellen Staatsbürgerschaft

Wenn man von der Theorie zur Praxis der multikulturellen Staatsbürgerschaft übergeht, so fällt zunächst auf: Multikulturelle Staatsbürgerschaft im eigentlichen Sinne, in dem sich also die gesamte Bürgerschaft eines Staates als »multikulturell« begreift, gibt es nur in Kanada und – mit Abstrichen – in Australien. Es gibt sie *nicht* in den Vereinigten Staaten; lediglich einige französische Autoren sehen das anders, zwecks Rechtfertigung des eigenen, sich von generischen *Anglo-Saxons* abgrenzenden (und eher rhetorischen als tatsächlich durchgeführten) Programms der »republikanischen« Assimilierung (vgl. dazu kritisch Fassin 1999). Die Vereinigten Staaten verfügen über ihren eigenen zivilnationalen Gründungsmythos, welcher der multikulturellen Anonymität (wer sind eigentlich die »Kanadier«, wenn sie bloß »multikulturell« sind?) stets entgegengewirkt hat. Es ist deshalb kein Wunder, dass aus kanadischer Perspektive, wo sich der konföderale Staat den Multikulturalismus per Gesetz und sogar Verfassung auf die Stirn geschrieben hat, der südliche Nachbar als »assimilatorische« Einschmelzgesellschaft erscheint (z.B. Kymlicka 1998). Das ist natürlich eine Realitätsverzerrung, bedingt durch die für kollektive Identitätsbildung notwendig *positive* Abgrenzung Kanadas von dem ökonomisch und kulturell ungleich potenteren und (für Immigranten) attraktiveren Nachbarn. Es gibt also Multikulturalismus in den USA, aber lediglich auf der sub- oder außerstaatlichen Ebene von Schul- und College-Curricula, »ethnic studies«-Programmen an den Universitäten und der allgemeinen akademischen und politischen *étiquette*.

Die Fälle Kanada und Australien offenbaren eine Inkonsistenz zwischen der Theorie und der Praxis der multikulturellen Staatsbürgerschaft. Wenn in beiden Ländern »Multikulturalismus« in erster Linie eine nationale Selbstdefinition ist, die nach dem Ende des britischen Empires und des ihm inhärenten anglo-europäischen Rassismus prekär (um nicht zu sagen: vakant) geworden war, so spielen Minderheitenrechte, welche natürlich für die Theorie zentral waren, in dieser Praxis eine bloß

sekundäre Rolle. In Kanada, dem Erfinder des Multikulturalismus, ist die nationale Identitätsdimension des Multikulturalismus offensichtlich (instruktiv Kymlicka 2003). In diesem Land, das mit dem Multikulturalismus enger als jedes andere Land in der Welt gekoppelt ist, ist dieser Bezug – neben dem Stolz auf das öffentliche Gesundheitssystem – die einzige Weise, in der man als Kanadier *nicht* US-Amerikaner ist. Wenn die kanadische Regierung glaubt, Kanadas Multikulturalismus in die Welt exportieren zu können (ebenso die Sicht eines deutschen Akademikers, Geißler 2001), so ist das natürlich irreführend, weil man dann nämlich auch die kanadisch-amerikanische Nachbarschaft mitexportieren müsste. Aber auch in Australien, wo die multikulturelle Selbstdefinition nicht durch die Existenz einer angrenzenden Gegengesellschaft gestützt ist, ist der Zusammenhang von Multikulturalismus und nationaler Selbstdefinition offenbar. Der australische Multikulturalismus wurde nämlich genau in dem Moment geboren, in dem die rassistische Selbstdefinition als *White Australia* aufgegeben werden musste (Joppke 2005: 66).

In Europa ist der praktizierte Multikulturalismus von anderer Art. Er ist hier enger an die Minderheitenrechtsagenda der Theoretiker gekoppelt, und er zielt paradoxerweise auf Immigranten, die in Kymlickas Szenario bloß eine Juniorposition innehatten. Dieser Multikulturalismus hat im Übrigen mit »Staatsbürgerschaft« im eigentlichen Sinne (also als Staatsmitgliedschaft) wenig zu tun. Im Gegenteil. Seine perversen Vorläufer, in den liberalen Niederlanden nicht anders als im völkischen Deutschland, bezweckten es, den »Gastarbeitern« die Rückkehr offen zu halten – dieser Proto-Multikulturalismus sollte es den Fremden also erlauben, Nicht-Staatsbürger des Aufnahmelandes zu bleiben. Erst später, gegen Anfang der 1980er Jahre, wurde dieser negative in einen positiven Multikulturalismus verwandelt, besonders in den Niederlanden, die hier natürlich bloß ihre Tradition der »versäulten« Gesellschaft fortsetzten.

Die europäischen Multikulturalismen, besonders die britischen und niederländischen Vorzeigemodelle, sind gegenwärtig auf dem Rückzug. Es gibt eine Reihe von Gründen dafür (ausführlicher Joppke 2004). Zunächst einmal ist das Vorhaben, designierte Minderheitengruppen mit eigenen Infrastrukturen auszustatten, an die limitierte Zahl dieser Gruppen gebunden. In den niederländischen *Minderbedennota* von 1983 waren dies acht Gruppen – unter anderem Türken, Marokkaner, Tunesier, Surinameser, Südeuropäer und Flüchtlinge. Das ist eine recht eigenartige Ansammlung von nationalen, regionalen und nicht-ethnischen »Gruppen«. Als sich bald darauf die Herkunftsländer der Migranten vervielfachten, war diese Limitierung nicht länger zu halten und das gesamte Konstrukt somit arbiträr und auch praktisch nicht durchsetzbar.

Zweitens aber und wesentlich wichtiger vollzog sich im Schatten des niederländischen Multikulturalismus eine sozioökonomische Marginalisierung der ethnischen Minderheiten, gegen welche die Politik der kulturellen »Anerkennung«



keine Mittel bereithält, ja die sie vielleicht zu verstärken half (so der empirisch gestützte Befund von Koopmans 2005). So gab es die Tendenz der Minderheiten, in segregierte Parallelgesellschaften abzudriften. Lediglich zehn Prozent der Türken und Marokkaner in den Niederlanden etwa heiraten heute außerhalb ihrer ethnischen Gruppe, und die Arbeitsmarktteilnahme dieser beiden Gruppierungen liegt erheblich unterhalb jener der autochthonen Holländer (*Financial Times* 2004: 13). Dies war das Hauptmotiv der niederländischen Regierung, gegen Ende der neunziger Jahre von einer ethnischen Minderheitenpolitik auf eine Politik der »zivilen Integration« umzusteigen. In dieser wurden zunächst bloß die neu ankommenden, aber bald auch bereits länger ansässige Migranten zur Teilnahme an holländischen Sprach- und Integrationskursen verpflichtet bei sukzessiv verschärften Sanktionen im Falle der Nichterfüllung (siehe Entzinger 2003).

Drittens wurde der Trend zur zivilen Integration natürlich durch den islamischen Terrorismus seit 2001 verstärkt.

Viertens, und dieser Nexus ist besonders in Großbritannien zu beobachten, hat der Rückzug des Multikulturalismus auch zu tun mit der erneuten Öffnung für legale Einwanderung aus demographischen und ökonomischen Gründen. Die die Immigration generell ablehnenden europäischen Bevölkerungen sollen sich mit ihr arrangieren, indem explizit »multikulturelle« Rhetorik aus der Sprache der Politik zurückgenommen oder zumindest durch die Betonung auf zivile Gemeinsamkeiten konterkariert wird (typisch in dieser Hinsicht, *Home Office* 2002).

### Von der Anerkennung zur Neutralität

Das multikulturelle Rezept für den Umgang mit kultureller Differenz war öffentliche Anerkennung. Der Staat als organisatorische Form einer national begrenzten Gesellschaft sollte sich die Signatur der Minderheiten gleichsam auf die Stirn schreiben, in seinen Gesetzen, Politiken, Zeremonien. Die bloß privaten Freiheiten gesellschaftlicher Selbstorganisation waren nicht genug, da sie die national-partikulare Färbung des öffentlichen Raumes intakt ließen und zugleich zu verschleiern halfen. Dies war die eigentliche Innovation der feministischen Bewegung: die klassisch liberale Unterscheidung von privat und öffentlich war nur dem Schein nach universalistisch und emanzipatorisch (wie die bürgerliche Aufklärung behauptet hatte); in ihrem Schatten vollzog sich die Verbannung der Frau in den Privatbereich des Haushalts und die Herrschaft des Mannes in dem ihm vorbehaltenen Raum der Öffentlichkeit. Nur indem das »Persönliche zur Politik« erklärt wurde, und somit die Grenzziehung von privat und öffentlich zurückgenommen wurde, konnte die Gleichheit von Mann und Frau erreicht werden. Diese ursprünglich feministische

Maxime, »the personal is political«, hat sich der Multikulturalismus zu eigen gemacht und die öffentliche symbolische Anerkennung (und materielle Förderung) der ethnischen und kulturellen Minderheiten durch den Staat verlangt.

Diesem Ansinnen hat sich der liberale Staat im Prinzip stets, in der Realität nicht immer widersetzt. Der liberale Staat ist nämlich dem Prinzip der Neutralität verpflichtet. Fragen der Weltanschauung und wie das gute Leben zu führen sei, auf die die hinter der Fahne des Multikulturalismus versammelten Individuen und Gruppen jeweils unterschiedliche Antworten gefunden und auch nach außen hin propagiert haben, liegen außerhalb seiner Kompetenz. Natürlich ist der liberale Staat auch Nationalstaat, und in dieser Hinsicht unhintergebar partikularistisch; nur dehnen sich die Bande des Nationalen im Zuge der gesellschaftlichen Modernisierung, die ja identisch ist mit zunehmender Pluralisierung und Individualisierung, bis sie sich am Ende den universalistischen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit angleichen (siehe dazu die jüngste Literatur zum »Niedergang der dominanten Ethnizität«, Kaufmann 2004a, b und auch Huntington 2004). Wenn westliche Staaten etwa definieren und öffentlich repräsentieren müssen, was »amerikanisch«, »britisch«, »französisch« oder »deutsch« eigentlich noch heißt, so fällt auf, dass diese Definitionen und Repräsentationen im Kern identisch ausfallen. Sie müssen nämlich so elastisch sein, dass die in allen diesen Staaten massiv vertretenen ethnischen und kulturellen Minderheiten sich in ihnen wiederfinden können – das erfordern die liberal-demokratischen Prinzipien, denen diese Staaten verpflichtet sind.

Wenn deshalb Kymlicka (1995) die unweigerlichen Nationalismen liberaler Gegenwartsstaaten auflistet, dann fällt die Liste merkwürdig schmal und repetitiv aus – hauptsächlich Sprache und nationale Feiertage. In beiden spiegelt sich unweigerlich die partikulare Geschichte einer ethnisch-nationalen Gemeinschaft. Die Festlegung auf eine öffentliche Sprache aber braucht der Staat, um als Staat funktionieren zu können – sie ist eine organisatorische Notwendigkeit. Umgekehrt muss man sich fragen, ob die allgemeine Erwartung, im liberalen Kanada nicht weniger als im vermeintlich »völkischen« Deutschland, dass Immigranten die öffentliche Sprache des Aufnahmelandes erlernen, eine Beeinträchtigung von deren Identität bedeutet oder ihnen sogar eine unerwünschte Identität aufzwingt. Wenn dies der Fall wäre, müssten liberale Staaten eigentlich den Fremdsprachenunterricht aus ihren öffentlichen Schulen entfernen. Die Absurdität dieser Vorstellung zeigt eine Besonderheit der Sprache, die sie von der Religion unterscheidet: Sprache ist kompetenz-erweiternd und nicht substitutiv. Das Erlernen der deutschen Sprache setzt nicht das Vergessen der türkischen Sprache voraus. Religion dagegen ist substitutiv: Man kann nicht an mehr als eine zugleich glauben. Es ist also kein illiberaler Zwang, wenn von Immigranten das Erlernen einer neuen Sprache erwartet wird; umgekehrt verlangt natürlich kein liberaler Staat, dass Einwanderer ihre Religion oder sonstigen

kulturellen Gewohnheiten aufgeben (soweit letztere denn mit liberalen Prinzipien – etwa der Gleichheit der Frau – kompatibel sind).

Aristide Zolberg (1999), der diesen erhellenden Vergleich von Sprache und Religion angestellt hat, stellt außerdem fest, dass liberale Staaten im Umgang mit Immigranten die beiden Extreme *assimilationism* und *differentialism* vermieden haben. Diese Staaten und die sie konstituierenden Gesellschaften sind in einem faktischen Sinne multikulturell, bedingt durch die Logik des Marktes, die Existenz verfassungsmäßiger Individualrechte und die Erfordernisse des pragmatischen Umgangs mit Minderheiten. Meistens aber haben sie sich der Forderung nach öffentlicher Anerkennung kultureller Unterschiede widersetzt und insofern die Grenzziehung von privat und öffentlich aufrechterhalten (siehe auch Crouch 1998: 289). Würden sie das nicht tun, wären sie nämlich nicht länger »liberal«, da sie Fragen der Weltanschauung, des Glaubens, der Lebensweise nicht länger agnostisch von sich weisen könnten, sondern zu ihnen wertend Stellung beziehen müssten.

Besonders im Umgang mit islamischen Minderheiten gewinnt die klassisch liberale Haltung der staatlichen Neutralität und der Privatisierung von kultureller Differenz erneut an Bedeutung, und sie wird vom liberalen Staat seit der sich weltweit vollziehenden Politisierung des Islam auch aggressiver gegen die multikulturelle Alternative vorgebracht. Die Wiedererstarkung des Prinzips staatlicher Neutralität ist kein Zufall, da es sich hier um den Umgang mit Religion handelt. Der klassische Liberalismus und die ihn konstituierende Unterscheidung von privat und öffentlich war ja genau als Reaktion auf einen Religionskonflikt entstanden, der das Europa des 16. und 17. Jahrhunderts in einen blutigen Bürgerkrieg getrieben hatte. Warum soll für die Befriedung des Konflikts zwischen Westen und dem Islam nicht gut sein, was den nicht minder explosiven und unversöhnlich geführten Konflikt zwischen Protestantismus und Katholizismus (mit der Ausnahme Nordirlands) zu entschärfen und einzudämmen half?

Im Hinblick auf den Islam (und die islamisch-geprägten Minderheiten) gibt es tatsächlich keinen prinzipiellen Grund, warum er nicht in klassisch liberaler Weise integrierbar sein sollte, wie es im Übrigen mit der jüdischen Religion in christlich geprägten Kontexten bereits geschehen ist. Zieht man das in Zweifel, würde man den Islam als der Modernisierung unzugänglich essentialisieren und »orientalisieren«, also als eine Religion und auf ihr basierende Zivilisation vorstellen, die die fundamentale (und ursprünglich tatsächlich christliche) Unterscheidung von privat und öffentlich nicht ziehen kann und will (in diesem Sinne Lewis 2003). Wenn es sich denn so verhielte, dürfte man sich auch um die logische Folge nicht herumdrücken: dass der Islam in eine liberale Gesellschaft nicht integrierbar ist und dass für seine Anhänger nur zwei Möglichkeiten bestehen – entweder ihre Religion aufzugeben oder wegzugehen, *tertium non datur* (in diesem Sinne Sartori 2000 und Fallaci 2001).

In der Realität kann man aber beobachten, dass die Integration des Islam in den westlichen Staaten sehr weit fortgeschritten ist. Wenn man nicht orientalistisch argumentiert gibt es keinen Grund, warum am Ende dieses Integrationsprozesses nicht die Gleichheit des Islam gegenüber den bereits etablierten Religionen stehen sollte. Bei dieser Integration muss man unterscheiden zwischen dem Islam als organisierter und als individuell praktizierter Religion.

Als *organisierte* Religion erscheint der Islam als »Kirche«, obwohl es natürlich im Islam gerade keine »Kirche« gibt (also keine Organisation, welche für die Gesamtheit der Gläubigen sprechen könnte). Obwohl die Beziehungen zwischen Staat und Kirche je nach Staat unterschiedlich ausfallen (von der strikten Trennung in Frankreich bis zur Fusion beider in den englischen oder skandinavischen Staatskirchen) und infolgedessen auch die Einbindung des organisierten Islam unterschiedlich ausfällt, gibt es doch die Gemeinsamkeit, dass diese Einbindung notwendig »korporatistisch« ist – selbst und vielleicht vor allem, in Frankreich, das jüngst einen nationalen »Rat der Muslime« per staatlicher Initiative ins Leben gerufen hat, als Gegenstück zu den bereits bestehenden staatlich anerkannten Organisationen der Christen und der Juden (Laurence 2004). Der Korporatismus, der darin besteht, ausgewählten gesellschaftlichen Akteuren öffentlichen Status und privilegierten Zugang zur staatlichen Entscheidungsfindung zu verschaffen, weicht natürlich vom strikten Gebot der staatlichen Neutralität ab. *Diese* Art öffentlicher Anerkennung ist aber einfach dem Umstand geschuldet, dass gleichsitiuerten Gruppen oder Organisationen (also: anderen Kirchen) gewisse Privilegien bereits zugestanden wurden, die aus historischen und praktischen Gründen nicht einfach zurückgenommen werden können. Indem aber derselbe öffentliche Status *allen* Religionen, soweit sie eine signifikante Anhängerschaft in der Gesellschaft haben, *gleich* zuerkannt werden muss, nähert sich dieser Korporatismus am Ende doch dem Neutralitätsprinzip an. Der Staat darf nicht parteilich sein – dies ist die liberale Grundnorm, der sich auch der Korporatismus zu fügen hat.

Als *individuell* praktizierte Religion hat sich die Integration des Islam hauptsächlich über verfassungsmäßige Grundrechte, besonders religiöse Freiheitsrechte und Rechte zum Schutz der Familie vollzogen. Es war deshalb gar nicht nötig, diese Integration über spezielle Gruppenrechte oder symbolische Akte der »Anerkennung«, wie von multikulturellen Theorien gefordert, zu vollziehen (für ein typisches Beispiel, die gerichtliche Freistellung muslimischer Schülerinnen vom koedukativen Sportunterricht, siehe Albers 1994).

Interessanterweise stellt das Kopftuch eine Ausnahme dar zur generell geräuschlos und unproblematisch erfolgten Integration des Islam in die westliche Gesellschaft. Der Grund für diese Ausnahme ist einfach: Das Kopftuch ist das zentrale politische Symbol einer weltweit operierenden islamischen Protestbewegung, deren Zielscheibe der »Westen« ist. Die Verbannung des Kopftuchs aus dem

öffentlichen Raum ist *auch* dem Umstand geschuldet, dass sich – besonders nach den Terrorakten vom September 2001 – der Liberalismus offensiver als zuvor als »fighting creed« (Taylor 1992) gebärdet. Wenn jetzt der Körper der Frau als Austragungsort eines der zentralen geopolitischen Konflikte des angehenden Jahrtausends erscheint, so ist dies auch eine groteske Wiederkehr des feministischen Mottos, »the personal is political«.

Für unsere Zwecke bedeutsam ist, dass die Zurückdrängung des islamischen Kopftuchs aus dem öffentlichen Raum überall im Namen der staatlichen Neutralität erfolgt. Die staatliche Neutralität ist zentraler Bezugspunkt sowohl im Bericht der französischen Stasi-Kommission (2003), die das 2004 verabschiedete gesetzliche Verbot »ostensibler« religiöser Symbole in Frankreichs öffentlichen Schulen vorbereitete, als auch in den einschlägigen höchsten Gerichtsurteilen und diversen Gesetzesvorlagen auf Länderebene mit ähnlicher Stoßrichtung in Deutschland.

Allerdings lässt sich gleichzeitig beobachten, dass die staatliche Neutralität nirgendwo freischwebend ist; sie ist zentraler Einsatz im Konflikt um das Kopftuch, der als solcher von allen Konfliktparteien konsentiert wird, der aber unterschiedlich – und oft unverhohlen partikularistisch – interpretiert wird. In Frankreich ist die staatliche Neutralität, die hier im Hinblick auf Religion als *laïcité* auftritt, zugleich ein Ausdruck von nationalem Partikularismus: Die Religion wie überhaupt alle ethnischen Gruppenbezüge aus dem öffentlichen Raum zu entfernen und dort nur den abstrakt-universalistischen *citoyen* zuzulassen, ist die seit der französischen Revolution einzig legitime (nämlich: »republikanische«) Art, »französisch« zu sein. In den Worten eines »republikanischen« Intellektuellen: »Unser Partikularismus ist Universalismus.« (Todd 1994) Wie es der ebenfalls »republikanische« Politiker-Philosoph Régis Debray, ein Mitglied der Stasi-Kommission, für den Ursprung der Laizität formuliert: »L'État laïque est né comme une contre-Église, avec textes saints, images pieuses et cérémonies. Pour le catéchisme républicain, les urnes étaient un tabernacle, et l'isoloir un confessionnal.« (Debray 2004: 25f.) Dass die Sakralisierung der Laizität sich bis heute fortsetzt, wird vom ehemaligen Erziehungsminister François Bayrou in einer kuriosen Gleichstellung von öffentlicher Schule und islamischer Moschee bestätigt: Beide seien »heilige« Orte, an denen Disziplin und Respekt zu herrschen hätten, und »the respect has to be mutual. I would find it embarrassing and arrogant if someone dared to enter a mosque without taking off his or her shoes.« (zit. nach Amir-Moazami 2004: 84) Wie in der Moschee die Schuhe, so seien also in der öffentlichen Schule die Kopftücher abzulegen. Diese sakrale, nationale Identität zum Ausdruck bringende Lesart der Laizität, die auch dem 2004 Gesetz zugrunde liegt, ist aber nicht die einzig Mögliche. Wie klassisch in Jules Ferrys *Lettre aux Instituteurs* (1883) formuliert, bezog sich das Prinzip der Laizität ursprünglich lediglich auf das Lehrpersonal und nicht auf die Schüler, und ihre Stoßrichtung war Toleranz und die Sicherung religiöser Freiheiten für alle gewesen. Die Laizität ist

also als Prinzip elastisch genug, um auch von Muslimen in Anspruch genommen werden zu können – alle stimmen ihr im Prinzip zu, wenn auch nicht in jeder konkreten Form. Selbst in seiner sakral-partikularistischen Form schließt *laïcité* alle Religionen gleichermaßen vom öffentlichen Raum aus, und nicht etwa nur den Islam.

Hier liegt ein wichtiger Unterschied zur Inanspruchnahme des Neutralitätsprinzips in dem fast zeitgleich entbrannten Kopftuchkonflikt in Deutschland. Dort nämlich erfolgt die Abwehr des Kopftuches, auch wenn sich das Neutralitätsgebot jetzt nur auf das Lehrpersonal und nicht auf Schülerinnen bezieht, oft in selektiver Weise, und jüdisch-christliche Symbole werden explizit davon ausgenommen. So sehen es jedenfalls die jüngst verabschiedeten Ländergesetze in Baden-Württemberg, Bayern, Niedersachsen, Hessen und dem Saarland vor. In dieser »eigenwillig(en)« Lesart des Gebots der staatlichen Neutralität haben »neutral nur die Fremden zu sein. Die abendländische Tradition steht unter staatlichem Schutz«, wie es ein Chronist dieser Gesetze, an ideologisch unverdächtigter Stelle, treffend formulierte (Dieter Haselbach in *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v. 25.8.2004: 36). Demgegenüber hat das Bundesverfassungsgericht, das in seiner *Ludin*-Entscheidung vom 24. September 2003 (2 BvR 1436/02) die Flut der auf Länderebene erlassenen Kopftuchverbote erst ausgelöst hatte, eine universalistische Lesart der staatlichen Neutralität eingefordert, im Sinne einer gegen *alle* Religionen gleichermaßen gerichteten de facto »Laizität« des Staates. Wenn also der Staat in Anbetracht einer ethnisch und religiös diversifizierten Gesellschaft von der vormals dominanten »offene(n) und übergreifende(n)« zu einer »distanzierende(n)« Neutralität in religiös-weltanschaulichen Fragen übergehen und religiöse Symbole auf Seiten des Lehrpersonals per Gesetz verbieten sollte, so müssten »Angehörige unterschiedlicher Religionsgemeinschaften dabei gleich behandelt werden« (§ 71).

Diese Position würde auf die Schaffung von »Laizität« im französischen Sinne hinauslaufen, und dies ohne allen partikularistischen Beigeschmack – eine solche »Laizität«, die es vorher in Deutschland nicht gab, kann offenbar nichts spezifisch »deutsches« an sich haben. Umgekehrt taucht in Deutschland der Partikularismus ganz unverhohlen diskriminierend auf, also dem Sinn der »Neutralität« gerade entgegengesetzt (obwohl er diese paradoxerweise nominell noch in Anspruch nimmt). Das Argument ist dabei, dass die deutsche Nation (als Teil des »Abendlandes«) »christlich« geprägt sei, und dass dies in der Parteilichkeit des Staates *gegen* die Symbolik der islamischen Religion zum Ausdruck zu bringen sei. Dies ist natürlich vor dem Hintergrund des Religion bejahenden deutschen Neutralitätsverständnisses nur indirekt zu erreichen, indem das Kopftuch hauptsächlich als *politisches* (und nicht religiöses) Symbol interpretiert wird. Der Umweg führt aber zum selben Ziel: »Wir verbieten das Kopftuch und bejahen Symbole, die unser christliches Abendland

geprägt haben«, wie es ein CDU-Parlamentarier lakonisch formulierte (*Süddeutsche Zeitung* 2004: 7).

Es fällt nicht schwer, in den unterschiedlichen Reichweiten der Zurückdrängung religiöser Symbolik die unterschiedlichen Nationsverständnisse, »zivik« in Frankreich und »ethnisch« in Deutschland, durchschimmern zu sehen. Nur garantiert die bloße Existenz dieser Traditionen nicht selbst schon deren Fortbestand. Von den höchsten Gerichten in Deutschland wird nämlich, wie bereits angedeutet, gegen eine merkwürdig diskriminierende »Neutralität« ein nicht-diskriminierendes, universalistisches Verständnis vorgebracht. Im Kontext einer Verrechtlichung der Politik kommt dieser Position große Bedeutung zu, und staatliche Gesetze, die dem Verfassungsprinzip der Gleichbehandlung aller Religionen widersprechen, erscheinen so zumindest riskant.

Das wurde jüngst in einer ersten Überprüfung der so genannten »Kopftuchgesetze« durch das Bundesverwaltungsgericht bestätigt (BVerwG 2 C 45.03). Das viel beachtete Urteil vom 24. Juni 2004 bringt auch den berühmten Fall der Kopftuchträgerin N. Ludin zum Abschluss, und zwar indem ihre Nicht-Einstellung als Lehrerin durch das Land Baden-Württemberg aufgrund »mangelnder Eignung« bestätigt wird. Ebenso wird das am 1. April 2004 in Baden-Württemberg erlassene Gesetz zur Änderung des Schulgesetzes bestätigt, aber nur in einer (gegen die Intention der Landesregierung gerichteten) universalistischen Lesart. Der neue § 38 des Gesetzes lautet:

»Lehrkräfte an öffentlichen Schulen (...) dürfen in der Schule keine politischen, religiösen, weltanschaulichen oder ähnliche äußeren Bekundungen abgeben, die geeignet sind, die Neutralität des Landes gegenüber Schülern und Eltern oder den politischen, religiösen oder weltanschaulichen Schulfrieden zu gefährden oder zu stören.«

Mit dem Zusatz, dass die »Darstellung christlicher und abendländischer Bildungs- und Kulturwerte oder Traditionen« dennoch erlaubt, ja sogar von der Landesverfassung gefordert sei, hatte der Gesetzgeber einen selektiven Ausschluss des Kopftuches bezweckt. Zwar ließ das Gericht die Zusatzklausel durchgehen. Es widersprach aber der Ansicht der Landesregierung, dass das Nonnenhabit an öffentlichen Schulen als »Darstellung« von Kulturwerten (bzw. »Berufskleidung«) und nicht etwa als Ausdruck eines religiösen »Bekenntnisses« anzusehen sei. Als Bekenntnishandlung aber sei auch das Tragen eines Nonnenhabits durch »das Gebot strikter Gleichbehandlung« aller Religionen innerhalb des Anwendungsbereiches des vom Gesetz erlassenen Verbots religiöser Symbole.

Auch die Europäische Union gibt sich in ihrer Verfassungspräambel religiös agnostisch und universalistisch, so dass der eigentümlichen Gleichsetzung von »Neutralität« mit christlicher Parteinarbeit in Deutschland nicht nur von innen,

durch nationales Verfassungsrecht, sondern auch von außen, durch den Prozess der Europäisierung, enge Grenzen gesetzt sind.

Trotz der Unterschiede in den Begründungen und Stoßrichtungen der Kopftuchverbote in Deutschland und Frankreich ist ihnen gemeinsam, dass sie die Hauptantwort des liberalen Staates auf kulturelle Differenz: sein Insistieren auf Neutralität und Privatisierung kultureller Differenz, zugleich zum Ausdruck bringen und zu verdecken helfen.

## Literatur

- Albers, Hartmut (1994), »Glaubensfreiheit und schulische Integration von Ausländerkindern«, *Deutsches Verwaltungsblatt* 1, September, S. 984–990.
- Amir-Moazami, Schirin (2004), *Discourses and Counter-Discourses: The Islamic Headscarf in the French and German Public Spheres*, Doktorarbeit, Europäisches Hochschulinstitut, Florenz.
- Carens, Joseph (2000), *Culture, Citizenship, and Community*, Oxford.
- Crouch, Colin (1998), *Social Change in Western Europe*, Oxford.
- Debray, Régis (2004), *Ce que nous voile le voile: La République et le sacré*, Paris.
- Entzinger, Han (2003), »The Rise and Fall of Multiculturalism: The Case of the Netherlands«, in: Joppke, Christian/Morawska, Ewa (Hg.), *Toward Assimilation and Citizenship*, Basingstoke.
- Epp, Charles (1998), *The Rights Revolution*, Chicago.
- Fallaci, Oriana (2001), »La rabbia e l'orgoglio«, *Corriere della Sera*, 29.9.2001, o.S.
- Fassin, Eric (1999), »Good to Think: The American Reference in French Discourses of Immigration and Citizenship«, in: Joppke, Christian/Lukes, Steven (Hg.), *Multicultural Citizenship*, Oxford.
- Financial Times (2004), *From Tolerance to Division?* 17.11.2004, S. 13.
- Geißler, Rainer (2001), »Multikulturalismus in Kanada – Modell für Deutschland?«, in: Allmendinger, Jutta (Hg.), *Gute Gesellschaft? Zur Konstruktion sozialer Ordnungen. Verhandlungen des 30. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Köln 2000*, Teil A, Opladen, S. 618–642.
- Gellner, Ernest (1983), *Nations and Nationalism*, Ithaca/New York.
- Goodhard, David (2004), »Too Diverse?«, *Prospect*, 22.1.2004, o.S.
- Home Office (2002), *Secure Borders, Safe Haven*, London.
- Huntington, Samuel P. (2004), *Who Are We?* New York.
- Joppke, Christian (2004), »The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State«, *British Journal of Sociology*, Jg. 55, H. 2, S. 237–257.
- Joppke, Christian (2005), *Selecting by Origin: Ethnic Migration in the Liberal State*, Cambridge (Mass.).
- Kaufmann, Eric P. (2004a), *The Rise and Fall of Anglo-America*, Cambridge (Mass.).
- Kaufmann, Eric P. (Hg.) (2004b), *Rethinking Ethnicity*, London.
- Koopmans, Ruud (2005), *Tradeoffs Between Equality and Difference – The Failure of Dutch Multiculturalism in Cross-National Perspective*, Ms., Palo Alto (Calif.).
- Kymlicka, Will (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford.



- Kymlicka, Will (1998), *Finding Our Way*, Toronto.
- Kymlicka, Will (2003), »Being Canadian«, *Government and Opposition*, Jg. 38, H. 3, S. 357–385.
- Laurence, Jonathan (2004), *State-Church Relations and the Politics of Neo-Corporatism: The Case of Islam in France*, Vortrag auf der 2004 Conference for Europeanists, Chicago/Ill., 11.–13. März.
- Lewis, Bernard (2003), *What Went Wrong?* New York.
- Rosanvallon, Pierre (2000), *The New Social Question*, Princeton.
- Sartori, Giovanni (2000), *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, Milano.
- Stasi Report (2003), »Le rapport de la commission Stasi sur la laïcité«, *Le Monde*, 12.12.2003.
- Süddeutsche Zeitung (2004), *Baden-Württemberg verbietet Kopftuch in Schulen*, 2.4.2004, S. 7.
- Taylor, Charles (1992), *Multiculturalism and »The Politics of Recognition«*, Princeton.
- The Economist (2004a), *The Kindness of Strangers*, 28.2.2004, S. 52.
- The Economist (2004b), *Why Welfare?* 13.3.2004, S. 78.
- Todd, Emmanuel (1994), *Le destin des immigrés*, Paris.
- Young, Iris Marion (1989), »Polity and Group Difference«, *Ethics*, Jg. 99, S. 250–274.
- Young, Iris Marion (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton.
- Zolberg, Aristide/Long, Litt Woon (1999), »Why Islam Is Like Spanish«, *Politics and Society*, Jg. 27, H. 1, S. 5–38.